MEHREN

Les Rapports de la Philos.

d'Avicenne avec l'Islam

LES RAPPORTS

DE

LA PHILOSOPHIE D'AVICENNE

AVEC L'ISLAM

CONSIDÉRÉ COMME RELIGION RÉVÉLÉE ET SA DOCTRINE
SUR LE DÉVELOPPEMENT THÉORIQUE ET PRATIQUE DE L'AME

PAR

A. F. MEHREN

Extrait du MUSÉON.

LOUVAIN
TYPOGRAPHIE DE CHARLES PEETERS
rue de Namur, 22

1883

LES
RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE D'AVICENNE
AVEC L'ISLAM

CONSIDÉRÉ COMME RELIGION RÉVÉLÉE ET SA DOCTRINE SUR LE DÉVELOPPEMENT THÉORIQUE ET PRATIQUE DE L'AME

INTRODUCTION.

Dans une étude précédente (1) nous avons donné une esquisse des vues métaphysiques d'Avicenne sur les rapports de l'Absolu ou de Dieu avec le monde et l'âme, et sur la réunion de cette dernière au corps. Ce système fondé sur la philosophie de Platon et d'Aristote mêlée aux doctrines Néo-Platoniciennes, a été adapté au système religieux de l'Islam et nous donne un essai d'explication de l'énigme de l'existence, en nous conduisant à la vraie connaissance de Dieu d'une manière théorique ou par spéculation ; mais l'auteur est pourtant bien éloigné de supposer puérilement que la vie humaine, ou, pour employer le terme technique d'Avicenne, le développement de l'âme, pendant sa migration terrestre, puisse atteindre son but exclusivement par la théorie ; il lui concède, il est vrai, une large place dans le système mais il lui subordonne la pratique. C'est le rapport établi entre la théorie et la pratique que nous essaierons d'expliquer aujourd'hui en suivant quelques traités jusqu'ici inconnus d'Avicenne. J'ai en effet à ma disposition, outre quelques copies faites sur les manuscrits de Leyde et du Brit : Muséum, une édition très élégante des neuf petites dissertations indi-

(1) V. *La philosophie d'Avicenne*, [*Ibn-Sina*], exposée d'après des documents inédits. *Muséon*. Tome III, 389 ; IV, 506 ; 1882.

quées ci-dessous, édition (1) imprimée l'année passée 1298 H. dans l'officine de la feuille « al-Djewâib » à Constantinople.

Bien que j'en possède déjà cinq dans des copies des manuscrits de Londres et de Leyde, cette édition, malgré ses inexactitudes, m'a fourni un texte suffisamment sûr pour en rendre exactement le contenu. Tout le monde connaît les difficultés qui se rattachent au texte des écrits de Platon et d'Aristote ; mais l'état des nombreux traités d'Avicenne, dispersés entre diverses bibliothèques de l'Europe, pourrait bien être regardé comme pire encore pour l'éditeur ou le traducteur. Nous ne parlerons point de la difficulté que crée l'écriture arabe dans les cas nombreux, où l'on a omis les points diacritiques ; l'ignorance où étaient les copistes du contenu de ces écrits, a souvent été cause de bévues vraiment inimaginables, augmentées encore par de prétendues améliorations et des développements ajoutés à la marge du texte, dans le but, louable en soi, d'éclairer les passages qui leur ont paru obscurs. Ces explications introduites quelquefois dans le texte même par un copiste récent rendent la confusion plus complète encore et pourraient même causer bien des difficultés à l'appréciation de la pensée propre de l'auteur. Cet état des manuscrits d'Avicenne a déjà été signalé par un de ses commentateurs les plus renommés *Fakh-ed-Dîn Râzi* († 606 H.) qui, après avoir corrigé un passage bien inintelligible du traité mentionné « ʿOyoûn el-Hikmat » fait la remarque suivante bien fondée et plus ou moins applicable à tous les manuscrits contenant de la philosophie d'Avicenne : « L'origine de ces passages inintelligibles que l'on trouve quelquefois dans les écrits d'Avicenne, doit être pro-

(1) Ce livre intitulé « tisʿu resâili fi-l-hikmat wal-thabiʿijât, » c'est-à-dire « Neuf traités sur la métaphysique et la philosophie de la nature » contient : 1° Une section de l'ouvrage « Oyouni-l-hikmat » sur la philosophie naturelle : 2° Un traité sur les corps célestes ; 3° Sur les facultés et la perception de l'âme : 4° Les définitions ; 5° La division des sciences humaines : 6° Sur la notion de la prophétie et la confirmation de la faculté prophétique : 7° La Newroûziah ou cadeau du nouvel an, contenant l'explication des lettres ajoutées au commencement de quelques Surates ; 8° Le pacte avec Dieu ; 9° Ebauche d'une éthique. Un *appendice* nous donne encore l'explication philosophique d'un mythe traduit du grec : « Salaman et Absal », et la vie d'Avicenne.

bablement cherchée dans ce fait que beaucoup de gens les lisent sans bien comprendre le contenu. Ajoutant à la marge leurs opinions et leurs explications, ils laissent après cela ces manuscrits à des copistes encore plus ignorants qui, regardant ces annotations comme appartenant au texte, n'hésitent pas à les y introduire. Des faits de ce genre me sont arrivés pour mes propres écrits ; l'on y avait assimilé au texte des annotations marginales, et l'on s'est déjà adressé à moi pour me demander l'explication de passages, dont je n'avais jamais eu la moindre idée. De ces choses arrivent sans doute souvent à nos manuscrits d'Avicenne. »

Comme nous l'avons précédemment indiqué, Avicenne a composé le grand ouvrage systématique as-Shefâ, dont nous possédons l'extrait « an-Nedjât, » imprimé comme appendice dans l'édition du Canon faite à Rome en 1593. Ayant l'intention d'analyser, plus tard, le contenu de ce grand ouvrage, nous ferons simplement remarquer pour le moment, que le but d'Avicenne dans cette vaste composition a été jugé de manières bien différentes. A-t-il voulu donner une traduction ou paraphrase pure et simple d'Aristote en Arabe, ou a-t-il eu l'intention d'initier ses contemporains à la philosophie péripatétique par une encyclopédie Aristotélique ne dépassant jamais les vues d'Aristote, ou enfin son but a-t-il été en adaptant la philosophie d'Aristote à la religion révélée de l'Islam de fonder une théologie spéculative ? c'est ce que l'on se demande. Pour trancher toutes ces questions nous ne pourrions faire mieux que de citer l'auteur lui-même, parlant de son but dans la préface de la deuxième partie du *Shefâ* qui, contient en huit parties (« fonôun ») la philosophie de la nature (1) :

(1) S. Munk (v. *Mélanges de la phil. Juive et Ar.*, p. 356). nous donne une citation de la préface du I[r] livre du Shefâ. qu'il doit á Ibn-Thofail, v. *Epistola Abi Jaafar Ibn-Tofail*, p. 19, Oxonii, 1700 ; selon cette citation, Avicenne declare que le but du dit ouvrage n'est que de reproduire la philosophie d'Aristote et de suivre ses traces, mais que ses propres opinions se trouvent dans son traité « de la philosophie orientale. » N'ayant pas en mains ce I[r] vol.. il m'est impossible d'en verifier le contenu. — Je dois à la complaisance de M. le D[r] Rost le prêt du précieux II[e] vol., appartenant a la bibl. de « India-Office » v. Cat. of Ar. Muscripts in the library of the India office by C. Loth, n° 476.

« *Section première de la philosophie de la nature contenant « physica auscultatio »* (φυσικὴ ἀκρόασις) *en quatre chap.* »

« Après avoir fini avec l'aide de Dieu l'introduction nécessaire à cet ouvrage par un exposé succinct de la logique, nous continuerons notre tâche en donnant la philosophie de la nature, selon notre plan original et le terme final, où nous a conduit *notre spéculation*, tout en conservant la disposition du contenu, que nous trouvons dans les écrits de la philosophie péripatétique. Nous avons l'intention de traiter avec soin tout ce qui n'est pas généralement reconnu ou n'est point évident par lui-même, tout ce en quoi on pourrait voir plutôt une réfutation complète qu'une diversité des opinions; mais au contraire de toucher légèrement toutes les questions assez claires par elles mêmes et dont la solution est à l'abri de toute contradiction ou diversité d'opinions. Nous ne sommes pas d'avis de perdre notre vie et notre temps à réfuter toute opinion quelconque ou, par une polémique stérile, de nous éloigner de notre but; les théologiens spéculatifs nous servent à cet égard, d'exemple et d'avertissement. Car, lorsqu'ils rencontrent une question peu importante et d'une solution facile et claire, ils emploient toutes leurs forces a en faire des démonstrations dialectiques; au contraire, ils glissent légèrement sur maint passage obscur et plein de difficultés. Nous choisirons une toute autre méthode et, comme notre but est de répandre la vérité, nous *omettrons* tout ce qui nous semble faux et erroné dans les écrits de ces philosophes. C'est précisément pour cette cause que nous nous sommes abstenu d'expliquer leurs livres et d'éclairer leurs doctrines n'étant pas sûr de n'y point trouver des discussions, que nous eussions été obligé de reproduire malgré leur fausseté; car en ce cas il ne nous resterait d'autre parti que de nous charger de leur défense en imaginant des démonstrations, ou de nous mettre à les réfuter. Ce labeur nous a été heureusement épargné par les travaux d'écrivains, qui ont voué leurs forces à ce genre d'études, et commenté ces écrits. Ceux qui désirent connaître les doctrines de ces philosophes, pourront s'en instruire dans les nombreux commentaires et explications qui ont déjà paru et contiennent toutes les recherches scientifiques et les discussions dialectiques nécessaires et satisfaisantes. Mais le résultat de nos spéculations *pro-*

pres, élaborées durant notre courte vie, a été consigné en partie dans les écrits spéciaux que nous avons composés, en partie et, comme résumé total, dans notre grand ouvrage *Shefâ*. — Dieu est notre aide et notre soutien, et, nous confiant à lui, nous commencerons notre tâche. »

Nous verrons en étudiant ce document, qui pourrait en même temps servir d'exemple du style diffus et prolixe souvent reproché à Avicenne, que par ce grand ouvrage, le produit principal de son esprit systématique, il a voulu fonder une philosophie religieuse spéculative de l'Islam, en compulsant, il est vrai, les écrits Aristotéliques, mais nullement en les paraphrasant ni en les traduisant ; on doit pourtant reconnaître que l'auteur s'y est beaucoup plus attaché à la philosophie péripatéticienne que dans ces nombreux traités dédiés à divers patrons et protecteurs princiers, et dont une partie, comme nous l'avons vu précédemment, contient des opinions, dont la communication n'était destinée qu'à un cercle intime de lecteurs. Nous y trouvons, en partie, des vues tirées des doctrines Neo-Platoniciennes et dépassant de beaucoup celles de l'ancienne Académie, en partie, des tentatives très hasardées d'adapter cette philosophie au système religieux de l'Islam. A ce point de vue la position prise par Avicenne est assez curieuse ; cependant nous n'avons pas le droit de lui attribuer une conviction double, l'une philosophique et l'autre religieuse, ni de regarder ses petites dissertations comme sans valeur ou comme provoquées par des circonstances extérieures. Tandis qu'une partie de ces traités appartient à sa première jeunesse et ne contient que des ébauches d'études, tracées à la demande de ses amis, une autre partie ne manque nullement d'importance, vu qu'il y suit une marche beaucoup plus libre que dans son ouvrage systématique, où, marchant continuellement de syllogisme en syllogisme, il essaie par la méthode scholastique de rapprocher la philosophie Aristolétique de la révélation de l'Islam. Ce sont ces rapports que nous allons maintenant examiner.

I.

La notion de Dieu adaptée par Avicenne à celle de l'Islam et sa philosophie en rapport avec le Coran en tant que révélation divine.

Nous avons vu dans la première partie de ces extraits que la notion de Dieu est le dernier terme où s'arrête la pensée humaine et qu'ordinairement elle est rendue par le mot wâgib oul-woûgoûd, c'est-à-dire *l'être dont l'existence est nécessaire;* l'univers au contraire est la totalité des possibilités qui reposent ensemble dès l'éternité en Dieu. C'est d'une maniére analogue, qu'il établit la différence entre les sphères de la science et de la foi. Dans la première nous trouvons ou, en tous cas, nous espérons trouver la science sûre et claire appuyée sur des démonstrations évidentes et dérivées du principe de la causalité, tandis que l'autre nous fait entrevoir des possibilités, dont la conception et l'explication par voie de démonstration dépassent les limites de la pensée humaine. En peu de mots, Avicenne tient, autant que possible, au principe de la révélation. C'est pour lui le fondement solide, qui sert à règler toute cette science humaine, dont une partie est en parfaite harmonie avec le Coran, et l'autre même présente des possibilités appréciables, où la pensée humaine n'ose se décider ni pour l'affirmative ni pour la négative. Pour confirmer ces thèses, nous expliquerons sa conception de Dieu, considéré comme la première cause de toute la création, par quelques exemples tirés de son traité sur *les corps célestes* (1), où il parle des forces renfermées dans les corps simples et composés. « Il y a, dit il, dans les corps simples et composés, des forces désignées par le nom général de nature. Nous disons que la nature du feu est d'anéantir tout ce qui est combustible; nous parlons de la nature du remède propre à guérir certaines maladies. Et dans l'un et dans l'autre cas, c'est un signe d'ignorance complète que de rechercher, pourquoi ces

(1) V. l'édition ci-devant nommée : *Neuf traités d'Avicenne*, Constantinople, p. 34 suiv.

forces se trouvent précisément dans ces corps et dans ces rapports avec d'autres corps. Si nous en cherchons la cause active, nous aboutirons à cette réponse ; « que ces forces ont été précisément distribuées de telle manière ; » par qui? *par Dieu*. Si nous demandons pourquoi les autres corps sont influencés de cette manière, nous aurons exactement la même réponse, à savoir : parce que leur nature est ainsi disposée; par qui? *par Dieu*. Si nous en cherchons le but nous aurons encore la même solution, qu'il est déterminé par la sagesse divine. — Un autre exemple nous est fourni par l'aimant : quelle est la cause qui lui fait attirer le fer? On n'est guère satisfait par la réponse que l'on obtient : qu'il est doué de cette force par la volonté de Dieu ; et l'on s'évertue à imaginer tout sortes de causes et des explications futiles. Ordinairement ce qui est rare éveille l'attention, tandis que l'incompréhensible que nous avons tous les jours sous nos yeux, ne nous émeut nullement. Il en est ainsi, par exemple, de la nutrition de l'animal, de sa croissance et de la conservation de l'espèce. Les soi-disant philosophes le plus souvent se tirent d'embarras en niant tout ce qu'ils sont pas capables d'expliquer, jusqu'à la révélation divine et aux vues prophétiques, tandis que les hommes de conscience, après mûre réflexion, concédent la réalité merveilleuse. Durant les 6,000 ans qu'a duré le monde, à peine en ai-je trouvé trois ou quatre dignes de porter le nom de philosophes. En général, nous ne sommes capables d'exprimer par le langage que ce qui a été l'objet de la sensation extérieure ; le langage ne reproduit nullement ce qui a été conçu par les sens, mais en provoque seulement le souvenir, tout au moins la conception de ce qui n'a pas été l'objet de la sensation. Les propriétés essentielles et véritables des choses nous sont perpétuellement cachées ; si par exemple nous parlons de la chaleur du feu, du froid de l'eau, nous ne devons point oublier que nous confondons deux notions bien différentes : l'une, la propriété essentielle du feu sans laquelle il n'existerait pas, nous reste cachée ; l'autre que nous sentons, et qui n'est qu'extérieure et accidentelle, nous fait désigner la chaleur comme la force essentielle du feu, et le froid comme la force essentielle de l'eau. Il nous est impossible de ramener la nature et les forces essentielles des corps à une sensation

extérieure; or, c'est là la condition nécessaire de la conception de la notion. En appliquant le même principe à l'explication de la sphère la plus haute des cieux qui provoque la rotation diurne nous n'en pourrons dire que ce qui est le résultat *de l'observation* : qu'elle est un corps sphéroïde, simple, mis en existence immédiatement par Dieu et de façon qu'elle ne peut être assujettie à la dissolution ; douée en outre, par sa nature, de rotation circulaire sans s'écarter de la place qui lui a été destinée dès l'éternité, et sans trouver jamais un point de repos ; ses forces exercent leur influence sur le monde élémentaire et sur les âmes; sa rotation est l'expression des louanges dûes au Créateur (1). En rassemblant toutes ces indications pour en faire une définition, nous ne les dépasserons pas en les formulant : la sphère suprême céleste est un corps simple et sphéroïde, douée *par Dieu de la force* de rotation circulaire, pivotant au point fixé dès l'éternité, douée de la puissance d'exercer son action sur tout le monde élémentaire qu'il enveloppe, et sur les âmes, et cela par leur puissance de réceptivité de l'*Intellect actif* renfermant le *savoir certain* (2). — Dans la petite dissertation (n° 3) sur les facultés et la perception de l'âme, évidemment ébauche très imparfaite, nous trouvons, vers la fin, la même distinction entre la science confirmée par des démonstrations et l'intuition ou la vue immédiate (3) qui apparaît nécessairement là où la démonstration est impossible. « Toute perception, dit-il, a pour objet soit l'individuel, par exemple Zeid; ou la notion générale, imperceptible à toute sensation extérieure, par exemple l'homme. Le premier peut être acquis par démonstration ou sans démonstration, par la sensation immédiate. La démonstration a pour objet ce qui est caché à nos sens; au contraire, ce qui n'est pas objet de démonstration, n'est point nécessairement ce qui est caché à nos yeux, mais peut être ce qui est perceptible à notre sensation ; et ceci peut

(1) Nous avons ici la reproduction de la théorie d'Aristote sur la nécessité d'un corps spécial et divin, auquel s'applique particulièrement le mouvement circulaire: c'est le cinquième et le plus parfait des éléments. c'est-à-dire le ciel et l'éther. Cfr. *Traité du ciel*, trad. par Barth. St-Hilaire, L. I, ch. II, p. 6-13.

(2) V. l'ouv. cit., p. 39, l. 6.

(3) V. ibid., p. 48.

se manifester à notre sensation extérieure, ou être l'objet de la sensation intérieure, c'est-à-dire d'une vue interne ou d'une intuition (roujah).

Ainsi, la vérité la plus haute, ou *Dieu*, ne nous est point cachée par son essence ; mais elle ne peut jamais devenir l'objet d'aucune démonstration. La contemplation seule de la perfection de son être, tel qu'il se manifeste dans la création, nous est accessible, mais il ne nous est pas donné de prouver son existence par une argumentation ; encore moins de le percevoir par la sensation extérieure, car, dans ce cas, il serait corporel. Pourtant nous n'oserons point décider, qu'après la mort, par l'omnipotence du Créateur, nous ne puissions être pourvus d'un organe qui nous rende capables de le contempler. »

Cette contemplation de la perfection du Seigneur s'opère dans ce monde par une révélation, une émanation de l'Intellect universel, et la force ainsi émanée s'appelle *ange*, notion simple et non composée comprenant un ensemble qui divisé prend des noms divers. Ainsi la *mission* est la révélation dont le but est de mettre en ordre la confusion des conditions humaines en inspirant une sage direction et la prudence, et la personne, douée de cette mission, porte le nom de *prophète* (1).

Nous voyons donc ici la notion religieuse du Dieu Islamite et son unité absolue maintenue avec la plus stricte conséquence et substituée par toutes espèces de déductions à celle d'Aristote comme étant la base de la philosophie d'Avicenne. Dieu est l'être éternel et invariable, comprenant toutes les possibilités réelles, et pour nous indéfinissable, duquel tout l'univers est sorti, soit médiatement soit immédiatement, par un acte d'amour éternel; tout mouvement matériel et spirituel c'est-à-dire la rotation des sphères célestes et le penser humain, n'est qu'une expression du désir ardent, mais jamais satisfait, dont ce principe éternel et nécessaire est l'objet suprême. Le but étant infini le mouvement est éternel : s'il venait à être arrêté pour un moment, l'univers retomberait à son point de départ pour se relever de nouveau par l'acte renouvelé de l'amour divin,

(1) Cfr. ibid., p. 84-85.

doctrine qu'Avicenne ose à peine indiquer. Dans l'ordre actuel du monde, tout ce qui a été provoqué par l'omnipotence de cet être éternel, un et invariable, se divise en trois groupes principaux : 1) le monde des Intelligences pures, au nombre de dix ; 2) celui des âmes, aussi nommé monde des anges actifs ; 3) celui de la nature et de la matière soumis à la direction des âmes, lequel est simple ou composé d'éléments ; ce dernier se trouve dans notre monde sublunaire (1). La matière est périssable avec cette distinction que la matière non composée disparaîtra en une fois, tandis que celle qui est composée d'éléments, est assujetie aux lois de la dissolution et de la reproduction. Du monde des intelligences vient la loi du mouvement général qui s'étend au monde des âmes ; de celui-ci proviennent les mouvements particuliers qui exercent leurs influences sur la matière et sur le monde élémentaire ; c'est donc par l'intermédiaire de ces divers degrés, que tout mouvement de ce monde, ou ce qui revient au même, tout mouvement spirituel du penser humain est assujetti à l'Intelligence suprême et universelle qui elle-même est émanée de Dieu.

Après avoir vu comment Avicenne met la notion de Dieu telle qu'il la conçoit en harmonie avec celle de l'Islam, nous allons considérer par quelles explications, par quels expédients tout à fait extraordinaires il a su adapter les principes de sa philosophie aux doctrines principales du Coran et de la Sonna.

2) Au premier temps de mes études d'Avicenne, je regardais ceux de ses petits traités qui contiennent des explications de ce genre comme des morceaux d'occasion, sans grand valeur scientifique et placés en hors du système ; je me fais un plaisir maintenant de retracter cette opinion qui m'obligeait à voir en Avicenne un personnage double, en partie philosophe aristotélique, en partie théologien. A peu d'exceptions près, ces traités, de plus ou moins d'importance, servent tout au contraire à compléter son système philosophique. Qu'il nous soit donc permis de présenter quelques exemples de sa manière d'expliquer le Coran, au risque même de faire voir dans cette espèce d'exégèse l'art

(1) Comp. l'ouv. cité. p. 93-94 dans le traité *Newrouziah*.

de tirer les conséquences que l'on veut d'un verset quelconque de la révélation islamite ; en tout cas il nous faut avouer que ces conséquences ont été tirées. « Il appartient, dit-il dans son traité (N° 6) sur la notion de la prophétie et sur la confirmation du don prophétique (1), » au caractère du prophète, que sa parole soit obscure et énigmatique, comme déja Platon nous l'indique dans les lois. « Celui qui ne s'est point élevé à l'intelligence de la parole énigmatique du prophète, n'atteindra jamais le royaume céleste (2). » La plupart des philosophes et prophètes grecs se servaient dans leurs livres d'énigmes et de paroles obscures, sous lesquelles ils enveloppaient la vérité cachée ; ainsi firent Pythagore, Socrate et Platon. C'est pourquoi ce dernier reproche à Aristote d'avoir mis la philosophie à la portée de tout le monde, et cependant on ne peut disconvenir qu'il reste encore assez d'obscurité dans ses écrits. Comment serait-il possible à notre prophète de faire apprendre la philosophie à l'Arabe sauvage et encore moins à la population de l'univers à laquelle il a été envoyé ? »

Citons du Coran le verset concernant la lumière (3) pour y ajouter l'explication factice d'Avicenne :

« Dieu est la lumière des cieux et de la terre, cette lumière ressemble à un flambeau placé dans une niche et entouré d'un cristal semblable à une étoile brillante ; il s'allume avec l'huile de l'arbre béni de cet olivier qui n'est ni de l'Orient ni de l'Occident, et dont l'huile semble briller quand même le feu ne la touche pas. C'est lumière sur lumière et Dieu conduit vers sa lumière celui qu'il veut. « Lumière » se prend en deux significations, l'une généralement connue et l'autre métaphorique, exprimant le bien suprême et l'origine de ce bien ; les cieux et la terre signifient « partout. » Ainsi nous obtenons le sens : *Dieu est par son essence le bien suprême et l'origine du tout bien ;* ou, en d'autres mots, il est l'*Intellect actif.* De même que Dieu est

(1) V. l'ouv. cit., p. 85.

(2) Par le mot « Newâmis ». altération. du grec νόμος, nous trouvons souvent indiqués des traités apocryphes, contenant des doctrines secrètes ; une pensée pareille à celle mentionnee ici, se trouve dans l'Alcibiade II, p. 147B.

(3) V. Sur. XXIV, v. 35, qui, en fait de symbolisme, a quelque ressemblance avec le Ch. IV du prophète Zacharyah.

comparé à la lumière, le récipient, c'est-à-dire la raison hylique de l'homme ou la dispositiou de l'âme intelligente, est comparée à l'enfoncement d'une fenêtre, dont la fonction est de produire le reflet. Le flambeau est l'image de l'intellect de l'âme acquis dans le monde, lequel se trouve vis-à-vis de la disposition naturelle ou de la raison hylique, dans le même rapport que le flambeau vis-à-vis de la niche où il est placé. Que ce flambeau soit « entouré d'un cristal, » cela signifie que l'intellect acquis de l'âme ne se répand en dehors de lui que médiatement comme la lumière le fait par la réfraction du cristal; « mais qu'alors il brille comme une étoile. » Que « la flamme se nourrit de l'huile de l'olivier béni, » cela veut dire que l'intellect acquis est soutenu par la disposition spéculative de l'homme, base de toutes les actions de l'intelligence humaine, comme l'huile est le soutien de la lumière continue de la lampe. Que cet olivier n'est « ni à l'Orient ni à l'Occident, » signifie que la faculté spéculative de l'homme n'appartient ni au monde des intelligences sublimes et des âmes pures, ni aux forces du monde inférieur et animal, mais qu'elle tient le milieu entre les deux sphères comme la lumière du monde qui se lève à l'Orient et disparaît à l'Occident. Pour figurer la spéculation, il dit dans ce qui suit, qu'elle semble briller par elle-même, avant même de s'être unie à son origine céleste, comme l'huile qui semble briller, bien que le feu ne la touche pas.

En concluant il déclare que la lumière originaire enveloppe tout l'univers, y compris le monde élémentaire, comme l'intellect universel, mis en existence immédiatement par Dieu, embrasse la direction de l'univers entier.

Nous trouvons encore une explication de ce genre à propos du verset qui décrit le jour du jugement (1). « Ce jour-là huit anges porteront le trône du Seigneur. Le trône du Seigneur n'est pas, comme l'ont pensé des exégètes ignorants, un point quelconque reculé de l'univers; c'est la sphère de l'éther sur laquelle l'esprit de Dieu est représenté planant, et qui, mise en mouvement, produit elle-même par le désir infini de son but inaccessible, le mouvement de l'univers; « il s'appuie sur... » c'est-à-dire sous elle se trou-

(1) V. Sur. LXIX, v. 17.

vent les autres huit sphères, dont les âmes dirigeantes s'appellent anges.

Un exemple identique nous est donné dans l'explication du pont de l'enfer mentionné dans la Sonna sous le nom de « *Ssirath* » et que l'on doit passer après la mort pour atteindre le paradis céleste (1). « Il est plus fin qu'un cheveu et plus mince que le tranchant d'une épée. » Tout se dissoût en images symboliques. « Le paradis est le monde suprême et pur des intelligences; tandis que le monde de transition est la vie humaine remplie d'images de phantaisie d'une réflexion erronnée, et le monde sensuel équivaut à la perdition. L'âme qui dans son développement a besoin de traverser le monde des sens, doit nécessairement, pour arriver à la béatitude complète dans le monde des Intelligences ou dans le paradis, passer le pont de la transition ; si elle reste irrésolue en chemin prenant le reflet pour la vérité, l'enfer sera son partage, c'est-à-dire il lui faudra recommencer son passage à travers le monde sensible. »

Même explication encore relativement aux huit divisions du paradis et aux sept de l'enfer. L'exégèse ordinaire, selon laquelle la différence du nombre signifie uniquement que la clémence de Dieu, comme juge éternel, dépasse sa vengeance, ne satisfait pas Avicenne. « Nos perceptions, » dit-il, « sont fondées sur les cinq sens, qui joints à l'imagination et à la réflexion sont les facultés que nous avons en commun avec les animaux ; voilà les sept entrées de l'enfer ; le jugement définitif appartient à l'Intelligence suprême formant la huitième entrée où celle du paradis, tandis que les sept autres incomplètes par elles-mêmes, et formant l'enfer, pourront être transformées en paradis par le jugement de la huitième. »

Enfin au traité mentionné ci-dessus, Newrouziah, il nous réserve l'exemple le plus curieux de son exégèse du Coran dans sa manière d'expliquer le sens de quelques lettres incohérentes, probablement des abréviations, qui se trouvent au commencement de quelques surates, et dont la vraie signification est perdue avec la tradition. Sans entrer dans

(1) Cfr. « La perle précieuse de Ghazali, traité d'eschatologie musulmane, » publié et trad. par M. L. Gautier, p. 69, Genève, 1878.

une explication détaillée de ces extravagances, qu'il nous soit permis d'en indiquer brièvement le principe (1).

En suivant l'ordre de l'ancien alphabet et sa valeur numérique qui se trouve être la même en Hébreu et pour la plus grande partie aussi en Grec, nous aurons selon ce système parmi les premières lettres ا signifiant l'Etre éternel et invariable, l'absolu ; la deuxième lettre, ب exprime le monde des intelligences ; la troisième ج le monde des âmes et la quatrième د le monde naturel et élémentaire, tout cela sans relation avec aucun autre objet. Dans la série qui vient après et comprend les quatre lettres suivantes, nous avons les mêmes notions en relation : par conséquent la cinquième lettre ه signifie Dieu, la sixième و le monde des intelligences, la septième ز le monde des âmes et la huitième ح le monde naturel et élémentaire ; la neuvième lettre ط équivaut à la disposition de l'âme appelée raison hylique qui n'est en relation avec aucune autre notion inférieure. Dieu, l'Etre éternel et invariable n'est en relation immédiate, comme créateur qu'avec l'Intellect éternel, plutôt amené à l'existence par sa volonté que créé par lui ; c'est pourquoi nous voyons cette relation, la plus intime de toutes, exprimée par une seule lettre, la dixième ى, c'est à dire $10 = 5 \times 2$. Le monde des âmes et le monde élémentaire n'étant pas les produits de sa création immédiate mais dérivant, le premier d'un reflet du monde des Intelligences, le second du monde des âmes, ils sont tous les deux assujettis à sa *loi suprême* comprenant tout l'univers, ou, pour nous servir d'une autre expression, ils sont en relation d'obéissance vis-à-vis de Dieu. Partout où nous trouvons des autres lettres initiales des Surates, il s'agit de réduire leur valeur numérique en facteurs exprimant la relation ci-dessus indiquée. La lettre ك par exemple dont la valeur numérique est 20, équivalant à 5×4 ou, en lettres arabes, ه × د signifierait Dieu en relation avec la nature en tant que lui ayant donné sa forme selon

(1) V. l'édition de Constantinople de l'ouv. cit., p. 92-97.

sa loi suprême ; ainsi de suite par exemple ل = 30 = 5×6; en arabe ﻫ × و, exprimerait la relation de Dieu avec le monde des intelligences ; م = 40 = 5 × 8 en arabe ﻫ × ح est Dieu en relation avec le monde élémentaire.

Deux relations réunies étant exprimées par une addition, il nous faut d'abord séparer les quantités additionnées et ensuite opérer avec celles-ci comme nous l'avons montré précédemment, p. ex. la lettre ع = 70=30+40, en arabe م + ل, signifie la relation de Dieu avec le monde des intelligences et le monde élémentaire c'est-à-dire le rapport de commandement et de création ; la lettre ص = 90 = 30 + 20 + 40, en arabe ل + ك + م, symbolise les trois rapports de commandement, de formation et de création ; si nous y trouvons ajoutée la lettre ي, comme au commencement de la Surate XIX, nous aurons l'expression de tout l'univers en relation avec Dieu, la lettre ي signifiant, selon ce qui précède, le rapport de Dieu avec l'intelligence suprême : 10 = 5 × 2, arabe ﻫ × ب, et le reste : 90 = 30 + 20 + 40 selon l'explication donnée plus haut (1).

§ II.

LE DÉVELOPPEMENT DE L'AME DURANT SON SÉJOUR TERRESTRE PAR VOIE THÉORIQUE ET PRATIQUE.

Ayant considéré dans la notion de Dieu selon Avicenne, le résultat d'une fusion des enseignements de l'ancienne Académie et des doctrines religieuses de l'Islamisme, et ses essais curieux d'explication du Coran et de la Sonna comme base

(1) En nous rappelant que nous trouvons même dans nos exégèses bibliques du temps actuel (p. e. dans celle de feu Hengstenberg sur les Psaumes), de pareils enfantillages, nous devons moins nous étonner de cette bizarrerie d'un écrivain du moyen-âge. Avicenne semble du reste en avoir admis de pareils sans aucune nécessité urgente. jusque dans ses poésies, par exemple dans les vers cités dans l'article. contenant sa biographie, composée par Ibn-Khalliqân. V. « Biographical Dictionar. translat from the Ar. by Mac Guckin de Slane, T. I, p. 443, 446, note 29.

de son système philosophique, nous allons voir de quelle manière il entendait le développement de l'âme et sa préparation nécessaire par des moyens théoriques et pratiques. Dans le traité portant le nom de *division des sciences* (1) et composé à la sollicitation d'un ami, nous trouvons cette définition de la science ou, pour employer le terme généralement connu, de la philosophie : « la philosophie est l'activité de la spéculation, par laquelle l'homme cherche à fixer dans son âme la base de tout ce qui existe et de même à acquérir ce qui lui est nécessaire au développement de sa responsabilité morale ; le tout dans le but d'ennoblir et de perfectionner son âme, de la former à un monde réél et de la préparer à la béatitude suprême autant que le permettent les facultés humaines (2). »

Qu'il nous soit permis de mettre cette définition à côté de deux autres qui se trouvent, l'une au commencement du traité « *le pacte avec Dieu* » l'autre au commencement de l'ébauche d'une éthique (3) : Dans celui-là Avicenne déclare : « qu'il a fait un pacte avec Dieu, s'étant obligé à purifier son âme dans la proportion de la force qui lui a été donnée, dans le but de rendre réelle sa capacité virtuelle en rendant l'âme semblable au monde de l'intelligence où la forme est séparée de la matière, et en la perfectionnant par la science et la sagesse. » Dans son « ébauche » il s'exprime ainsi : « A celui qui prend soin de son âme, qui prend à cœur de reconnaître sa supériorité innée et la manière de la développer dans le but de purifier son âme, en même temps que de reconnaître ses défauts dans le but de les éviter ; celui qui cherche à conduire son âme par la voie la plus convenable pour satisfaire aux obligations de sa nature humaine et atteindre le degré de perfectionnement qui lui prépare la béatitude éternelle : à celui-là est imposé le devoir de perfectionner la faculté de spéculation par les sciences diverses, et la faculté d'action par le développement des différentes vertus, dont la base est formée par les quatre cardinales : la *tempérance*, la *force*, la *prudence* et la *justice*, chacune correspondant à une force innée de l'âme. »

(1) V. l'édition de Constantinople de l'ouvrage cité, p. 71-80.
(2) P. 71 infra.
(3) V. l'édition de Constantinople, p. 99 et p. 107.

On voit par ces trois citations qu'Avicenne tient au perfectionnement de l'âme par la voie théorique et pratique; nous allons maintenant expliquer tout son système théorique, comprenant les sciences diverses du moyen-âge sous la notion générale de philosophie, de théologie ou de science suprême. La philosophie ou la sagesse est divisée en deux parties : la *spéculative* ou *théorique* et la *pratique* ; la première a pour but d'acquérir la conviction sûre de ce qui n'est pas lié avec l'action, son objet seul étant la conception pure de l'idée, par exemple la science de l'unité de Dieu, la forme etc. ; la deuxième n'a pas pour objet la conviction sûre, bien qu'elle puisse quelquefois viser à une conception juste de ce qui appartient à la responsabilité morale de l'homme, et cela pour atteindre le bien suprême. Pourtant dans ce cas, son but n'est pas exclusivement la conception théorique ; elle n'est envisagée que dans ses rapports avec l'action. Le but de la spéculation est *le vrai*, tandis que celui de l'action est *le bien*. Ainsi, la philosophie spéculative comprend trois parties :

1) La partie inférieure ou la science de la nature;
2) La partie moyenne ou les mathématiques;
3) La partie suprème ou la théologie, science de Dieu.

Nous trouvons donc ici trois parties de la science; son objet pouvant être tel qu'il soit lié à la matière et à son mouvement, par exemple les sphères célestes, les éléments et leurs produits, ou tel que son essence, bien qu'en rapport avec la matière et son mouvement, n'en fasse cependant point partie; par exemple, la sphère en elle-même car en nous la représentant nous n'avons pas besoin d'examiner, si elle est faite de bois, de métal etc., ou telle, enfin que son essence et toutes ses propriétés soient parfaitement étrangères à la matière et à son mouvement par exemple l'unité essentielle de Dieu, les notions de l'unité et de la pluralité, de la cause et de la conséquence, du général et du particulier, etc.

La philosophie pratique comprend de même trois parties, la direction de l'homme considéré en lui-même comme individu c'est-à-dire dans l'*Ethique*, ou dans une société commune à savoir la famille et l'état, d'où viennent les sciences de l'*Economie* et de la *Politique*. Quant aux sources de

ces sciences, il nous renvoie pour l'Ethique à Aristote, pour l'Economie à Porphyre (1) et pour la Politique à l'ouvrage de Platon sur *les lois* (2) et aux traités semblables d'Aristote. Dans la dernière partie de l'Ethique, nous trouvons également traitée la question de la nécessité de la prophétie et de la révélation : « Une philosophie commune, » dit Avicenne, « comprend toutes les religions, tandis qu'une autre plus spéciale se rattachant aux idées religieuses de chaque peuple et de chaque époque, nous fournira un criterium pour juger entre la révélation divine et les diverses fausses doctrines. » Notre auteur fait de même remarquer au commencement de son ouvrage, intitulé *Oyoun-il-Hikmat* (1), c'est-à-dire les fondements de la philosophie, relativement à ces trois parties de la philosophie pratique, qu'elles dérivent toutes ensemble de la révélation divine, et que la spéculation de l'homme en déduit des lois adaptées aux cas spéciaux ; quant à la dérivation commune, il en est de même pour les trois parties de la philosophie théorique, la démonstration solide y étant combinée avec la spéculation.

Après ces remarques préliminaires nous allons reproduire l'aperçu systématique qu'Avicenne donne des diverses sciences qui se rattachent immédiatement ou bien médiatement à chacune des trois parties de la philosophie théorique, dont la première, la philosophie de la nature, comprend immédiatement ces huit branches.

Ia. *La philosophie de la nature comprenant huit branches.*

1) *Kitâb-oul-Kijân* (φυσική ἀκρόασις=libri physicae auscultationis) traitant des notions communes qui forment la base des sciences de la nature, par exemple la matière, la forme, le mouvement etc. ;

2) *Kit. oussemâi wal-alâm* (περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμοῦ=libri de coelo et mundo) sur les corps formant la base de l'univers, sur les sphères célestes, les quatre éléments, leurs mouvements, leurs places etc. ;

(1) Le nom de Porphyre, dont nous trouvons un ouvrage sur l'Economie mentionné par Wenrich (V. « de auctorum graec. versionibus, » p. 284), est entièrement mutilé dans le manuscrit.

(2) Avicenne nous fait remarquer ici l'usage vulgaire du mot « nawâmis » dans la signification de traités magiques (v. la première partie de cet article, p. 470 n. 2) ; il s'emploie de même dans le sens d' « ange de la révélation ».

(1) V. L'édition de Constantinople, p, 2-3.

3) *Kit. oul-Kawn wal-fesâd* (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) sur la conservation des espèces, et l'anéantissement des individus et le rapport de ces phénomènes avec les deux mouvements de la voûte céleste, dirigés l'un vers l'Orient, l'autre vers l'Occident ;

4) *Kit. oul-atsàr el-alawiah* (μετεωρολογικὰ-de meteoris) sur les quatre éléments et la météorologie générale, divisé en trois sections ;

5) *Kit. oul. ma'adin*, la minéralogie, formant une quatrième section de la météorologie ;

6) *Kit. oul-nébât* (περὶ φυτῶν-de plantis).

7) *Kit. thabâ'i-oul-haywân* (περὶ τῶν ξώων ἱστορία de animalium natura);

8) *Kit. oul-nafs walhiss wal-mahsous* (περὶ Ψυχῆς et περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν=de anima et de sensu et sensibili) sur la sensation et le sensible.

Ib. *La philosophie de la nature, comprenant sept subdivisions.*

1) *'Ilmou-l-thibb* = la *médecine;* 2) *'Ilmou-l-noûdjoûm* = l'*astrologie;* 3) *'I.-oul-Firâset*=la *physiognomonie;* 4) *'I.-outta'bîr* = l'*oniromancie;* 5) *'I.-out-talismât* = la *magie naturelle* ou l'art d'attirer l'influence des forces célestes sur les corps terrestres; 6) *'I. oul-neirengiât* = la *théurgie* ou l'art d'employer les forces appartenant aux substances terrestres pour en produire des effets qui semblent surnaturels; 7) *'I.oul-Kimiá* = l'*alchimie* ou l'art de transformer les métaux pour en produire de l'or et de l'argent.

IIa. *Les mathématiques, comprenant quatre branches.*

1) *'I.-oul-Hindeseh* = la *géométrie* avec Euclide comme source principale;

2) *'I.-oul-Hiât* = la *géographie* et l'*astronomie*, sur la forme de la terre et sa division en divers pays; sur le mouvement des corps célestes, avec l'Almégiste de Ptolémée comme source principale;

3) La *musique* sur le rapport des tons et leur cause;

4) *'I.-oul-adad* = l'*arithmétique,* sur le nombre, ses diverses espèces et leur rapport.

IIb. *Subdivisions des mathématiques.*

1) L'Algèbre appartenant à l'arithmétique;

2) La géodésie, la mécanique, la statique, l'optique, l'hydraulique, appartenant toutes ensemble à la géométrie;

3) Les tables astronomiques, à l'astronomie;

4) L'art de construire des instruments rares par exemple l'orgue etc. appartenant à la musique.

IIIa. *La métaphysique, comprenant cinq branches.*

1) L'exposition des notions générales qui se rattachent à la création entière, par exemple l'être, l'unité et la pluralité, la concordance et la différence, l'opposé, la cause et l'effet etc.;

2) Vue générale des sciences élémentaires, science de la nature, mathématiques et logique;

3) La détermination de la notion de Dieu, son unité, sa nécessité absolue, ses attributs et leur rapport avec son unité;

4) L'exposé des substances supérieures et spirituelles, émanées de Dieu, et de leur rapport mutuel, c'est à dire l'exposé de la doctrine des anges suprêmes et des anges inférieurs surveillant le mouvement des sfères célestes et dirigeant les évènements terrestres;

5) L'exposé des corps matériels et de leur dépendance des êtres spirituels; le rapport du monde avec les cieux, et celui des cieux avec les anges dirigeants; celui des anges dirigeants avec les anges suprêmes, ainsi que la soumission de tout l'univers au commandement et à l'ordre de Dieu. Partout nous ne trouvons d'autre but que la réalisation du bien absolu et suprême, le mal lui-même ne servant qu'au perfectionnement et à la consommation du bien.

La métaphysique se rattache à celle d'Aristote en s'appuyant sur des démonstrations solides.

IIIb. *Subdivisions de la métaphysique.*

1) La doctrine des diverses formes de la révélation et des miracles; la différence entre l'esprit exempt d'erreur et le saint Esprit;

2) Traité de la vie au delà du tombeau; de la récompense et de la punition de l'homme, en tant qu'exclusive de la résurrection. Cette opinion confirmée par des démonstrations rationnelles est par conséquent préférable à la doctrine générale de la religion, laquelle pourtant, sans être contraire à la raison, ne peut être appuyée par aucune conclusion rationnelle ; la récompense et la punition étant dans cette supposition corporelles. Mais tout ce qui ne peut être prouvé comme absolument nécessaire par la raison, ne peut non plus être catégoriquement nié.

Enfin l'introduction générale de la philosophie ou *la logique* (al-manthiq) nous donne les diverses espèces de syllogismes et leur valeur; cette science sert à l'homme d'organe (ὄργανον) pour acquérir des jugements et des preuves solides dans sa spéculation et dans ses actes. Elle se rattache à l'Organon d'Aristote et à l'Isagogue de Porphyre, elle comprend neuf sections, à savoir :

1) L'Isagogue de Porphyre sur la division des mots et des notions; 2) les catégories d'Aristote; 3) περὶ ἑρμηνείας ; 4) 'Αναλυτικὰ πρότερα ; 5) Αναλυτικὰ ὕστερα ; 6) τοπικὰ ; 7) περὶ σοφιστικῶν Ελεγχῶν ; 8) ῥητορική et 9) περὶ ποιητικῆς (1).

Avicenne termine cette nomenclature méthodique par ces mots :

« J'ai indiqué la division systématique de la philosophie, on y voit que rien y est en opposition à la foi révélée. Ceux qui prétendent le contraire et à cause de cela s'éloignent de sa voie, s'égarent par leur propre inspiration, par leur faiblesse et leur défaut d'intelligence; la philosophie ne le nécessite nullement et n'en est nullement la cause (2). »

Nous avons expliqué la doctrine d'Avicenne sur la préparation de l'âme opérée durant son séjour terrestre par voie théorique, au moyen des diverses sciences, et dans le but d'acquérir le vrai, comme aussi par voie pratique, moyennant les actions, en se proposant pour but le bien suprême, et sans exclure la science théorique; il nous reste maintenant à considérer son système moral qui semble tout entier se rattacher à celui d'Aristote.

(1) Dans le texte arabe ces noms grecs sont très mutilés et à peine reconnaissables.

(2) V. l'édition de Constantinople de l'ouvrage cité, p. 80.

III.

L'ÉTHIQUE D'AVICENNE (1).

a. La vertu, par laquelle l'âme humaine excelle dans ce monde, se trouve toujours entre deux points extrêmes, par exemple la tempérance entre l'excès de la jouissance et l'anéantissement des sens, la justice entre l'action et le support du mal (2). Elle a son point de départ dans une disposition naturelle et innée, fondée sur l'union du corps et de l'âme, et se développe, par cela même pour atteindre d'abord l'habitude puis le caractère essentiel de l'homme (3).

Bien que les actions humaines soient prédestinées d'avance, comme l'enseigne la dogmatique mahométane, il dépend pourtant de l'homme de diriger les inclinations de son âme, soit mauvaises, soit bonnes, et de cette manière de former et diriger son caractère. Par l'attache du bien et par l'imitation et la réitération des bonnes actions, le caractère s'améliore, tandis que le contraire produit sa corruption, à peu près comme un métier s'apprend convenablement sous la direction d'un homme habile, tandis qu'un ignorant ne pourrait qu'égarer; de même aussi qu'un bon gouvernement produit de bons citoyens, tandis que la tyrannie stupide corrompt leurs mœurs. Si les actions de l'homme dépassent le juste milieu, soit par excès soit par défaut (4), la corruption du caractère s'en suit, à certaine restriction près, que nous allons mentionner :

Le caractère n'étant pas encore développé, les bonnes actions l'améliorent et servent à confirmer dans le bien le caractère déjà formé, tandis que les dispositions vacillantes seront corrompues par une action dépassant dans l'un ou l'autre sens le juste milieu. Toutefois, le caractère qui a reçu une fausse direction, peut quelquefois être corrigé par une action

(3) Cet exposé est fondée sur le traité « Le pacte avec Dieu. » Voyez l'édition de Constantinople, p. 101-5.

(1) Tout comme chez Aristote : l'une est πλέον ἔχειν τοῦ μεσοῦ, l'autre ἔλαττον. Cfr. Zeller, « Die Philosophie der Griechen ». II Th. 2 Abth. p. 481.

(2) V. ibid., p. 486, 488, suiv.

(4) V. Zeller, l'ouvr. cité, p. 491 : ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.

qui dépasse la juste mesure, à peu près comme l'on redresse un bâton courbé en lui donnant une inflexion opposée. Le juste milieu entre l'excès et le défaut étant incertain, l'influence de l'action dépend du caractère moral de l'individu, tout comme le remède très capable de rechauffer le malade souffrant d'un frisson fébrile ne convient pas à celui qui est attaqué par la fièvre; ainsi l'influence d'une action dépend de la personne, du lieu, du temps et de circonstances extérieures de ce genre.

Le caractère souffrant d'un certain excès, par exemple de la prodigalité, peut avoir besoin d'un certain degré d'avarice. Le juste milieu conduisant à la vertu dans ce monde s'acquiert toujours chez le caractère déréglé par le choix de l'action, opposée à l'inclinaison mauvaise. Comme le développement de l'âme ne consiste pas exclusivement dans l'acquisition de l'intelligible, mais que, par l'union avec le corps, elle a besoin de l'action; les actions seules qui tiennent le milieu entre l'excès et le défaut et qu'on produit en faisant en sorte que les forces de l'âme contrebalancent celles du corps, servent au développement du caractère normal de l'homme et de sa responsabilité morale. Au cas contraire, les forces du corps gagnant la prépondérance, les actions pernicieuses se produisent, opérant par excès ou défaut. — La plus grande béatitude de l'âme, eu égard à son essence propre (εὐδαιμονία) (1), consiste à atteindre le degré d'intelligence indépendante, tandis que par suite de son union avec le corps, elle a encore à se développer dans ce monde par la vertu, laquelle est, comme nous l'avons vu, la condition nécessaire de son bien-être (εὐτυχία) durant son séjour terrestre; tout en conservant son aspiration vers les sphères célestes, elle doit dompter l'influence du corps sans pourtant anéantir celle du monde sensible, où elle se trouve. Le caractère convenable de l'homme est l'expression de cette forme de l'âme, qui tient le milieu entre la domination exclusive du corps sensuel et celle de l'âme intelligente; de cette manière, l'irritabilité animale de l'homme se change en force, l'appétit et le désir animal, en abstinence et tempé-

(1) Voyez Zeller, ouvr. cité, t. II, 2, p. 475, 478, 488.
(2) P. 104, vers la fin du traité.

rance. Après avoir joui du bien-être dans ce monde et préparé la béatitude du monde à venir, elle passe délivrée des liens du corps à la condition du suprême salut, c'est-à-dire à la contemplation de Dieu et de la vérité dévoilée. C'est ce rapport qu'Avicenne décrit par ces mots (2) :

« La béatitude de l'homme n'étant achevée que par le juste développement des facultés pratiques, il ne peut l'atteindre qu'en assujettissant ses inclinations animales à la nature noble et innée de l'âme ; il arrive par là à l'équilibre et au juste milieu, qui, rendant l'âme capable de se délivrer de l'influence du corps, a une certaine affinité avec la condition réservée au juste après son entrée dans le monde pur et spirituel. » — Les diverses vertus, dérivées, selon l'explication précédente, de l'attention et de l'habilité à trouver le juste milieu et à former une certaine habitude intérieure (ἕξις), se rapportent principalement aux quatre vertus cardinales : la *tempérance*, la *force*, la *prudence* et la *justice*, et celles-ci résultent du juste équilibre entre les dispositions supérieures et inférieures dont la nature humaine est douée. La tempérance a sa base dans le désir animal, la force dans l'irritabilité et dans la colère naturelle, la sagesse dans la faculté du discernement et de la réflexion, commune à l'homme et à l'animal ; enfin la justice résulte de l'équilibre de toutes ces dispositions réunies. Ainsi toutes les vertus spéciales sont des espèces particulières de ces quatre vertus cardinales (1).

D'après les extraits que nous venons de citer, cette éthique du juste milieu n'a nul égard à une direction idéale qui ferait sentir à l'homme l'incapacité où il est, de réaliser l'ordre supérieur du devoir. En faisant une distinction absolue entre l'ordre de ce monde où la matière entraine toutes espèces de défauts et d'imperfections (2), et la vie future, elle ne

(1) V. le dernier traité « Ilmou-l-akhlâqi. » p. 107, et la fin de la métaphysique « al-ilâhiât. » fol. 258 et 263 du Cod. Av. N. 477, Cat. mnscrpt. Arab, of the library of Ind. Office, ed. Loth.

(2) Dans une des dernières sections de la métaphysique, Avicenne emploie des expressions qui nous rappellent des vues analogues de la théodicée de Leibnitz : « Si Dieu, à cause de l'apparition du mal, nécessitée par la matière, avait abandonné la création de l'univers, *sa non-existence aurait été un mal encore plus grand que son existence ;* en conséquence, son existence est le résultat du choix entre deux maux. » V. Cod. Ar. Ind. Office-library by Loth, N. 477, fol. 256, v. l. 6 infr.

regarde que les rapports extérieurs et nous donne uniquement une espèce de casuistique servant à déterminer la nature très incertaine de ce juste milieu; ce qui est en harmonie avec la doctrine d'Avicenne sur la nature du mal. Celui-ci n'est pas, selon l'explication qui précède, le contraire absolu du bien, mais plutôt une imperfection ou obstacle, n'ayant qu'une influence passagère et servant, par son assujettissement, à la consommation du bien. Le petit traité que nous avons compulsé, ne comprenant que quelques feuilles, ne nous offre probablement qu'une ébauche d'une étude sur quelque traité Aristotélique; il finit par quelques conseils d'eutrapélie : « Il faut converser avec toutes les classes d'hommes selon leurs mœurs et leurs manières; avec les gens sérieux il faut observer la gravité et, avec l'homme léger, suivre sa légèreté, de manière, qu'en gardant le secret de son intérieur, on ne doit ni provoquer l'effronterie d'autrui ni se rendre soi-même coupable d'aucune frivolité de paroles.

b. Il est bien incertain si Avicenne a laissé des traités séparés sur les deux autres parties de l'Ethique, sur l'Economie et la Politique. Tout ce que j'ai trouvé qui s'y rapporte dans ses écrits, se réduit (1) à quelques sections qui se trouvent à la fin de la métaphysique, dont l'Ethique, selon le système que nous avons mentionné plus haut, forme la dernière partie. Pour compléter ses vues, nous nous permettons de reproduire l'essentiel des trois derniers chapitres (2) traitant de la prophétie, de la révélation, et de la nécessité d'une religion positive pour le développement de la société humaine. — L'univers entier, mis en existence immédiatement par Dieu éternel et immuable, comprend les diverses classes des mondes des esprits et des âmes, depuis les anges les plus hauts et les intelligences pures, les anges actifs, les corps célestes jusqu'au monde élémentaire où se trouve l'homme doué d'une âme perfectible et de la faculté d'agir. Une espèce d'idéal nous est donné ici dans le pro-

(1) Un traité sur le rapport de l'ordre du monde physique et moral, portant le titre « kitâb-oul-birr walitsm » ne m'est connu que de nom.

(2) V. la métaphys. lib. X, Ch. II-IV. fol. 259 et suiv. N. 477. Cod. Ar. Ind. Off. lib.

phète, qui, par une harmonie spéciale de la matière et de l'âme, est capable de recevoir des impressions immédiates du monde supérieur des esprits. Ce monde comprenant la notion totale et générale de l'ordre universel, exerce son influence sur les âmes qui gouvernent les corps célestes, lesquels influencent de même les êtres humains et leur développement à travers les évènements temporaires. Ce mouvement entier a pour but la réalisation du bien; là où il est arrêté, se produit le mal, c'est-à-dire la matière qui n'est pas encore pénétrée par la forme, mais qui n'a pourtant qu'une signification momentanée et destinée à être anéanti par le bien. Comme il y a un rapport fixe entre l'ordre du monde physique et celui du monde moral (1), les évènements de ce monde résultent de trois facteurs : de la *nature*, de la *volonté humaine* et du *hasard;* tous ensemble reposent sur le principe suprême de Dieu, considéré au point de vue du gouvernement du monde. Par le concours de ces trois facteurs se réalise le destin de l'homme, dont la prévision faussement annoncée par les Astrologues est impossible en réalité. L'homme étant destiné à se développer dans des communautés civilisées étendues, bien supérieures aux petites réunions séparées, il doit nécessairement y avoir une loi fixe à ce développement, et cette norme exige un législateur et fondateur, qui se met en rapport avec son temps; elle nous est donnée par le prophète. Celui-ci en effet est à même de réunir à la nature humaine certaines propriétés qui lui donnent la force d'exécuter des actions extraordinaires servant à confirmer son inspiration divine. Sa vocation n'étant que d'enseigner les vérités éternelles dans leur abstraction générale, et de manière à se faire comprendre par la grande masse; il ne doit jamais entrer dans des exposés philosophiques; tout au plus il lui est permis d'employer des expressions métaphoriques, dont la vraie explication est réservée à sa postérité (2). Son but principal est de rappeler à l'homme, par certains moyens, Dieu et la vie éternelle; ces moyens sont compris dans le culte religieux, par exemple pour l'Islamisme, dans les priè-

(1) L'auteur renvoie ici à son traité que nous avons mentionné : « Kit.oul-birr-wal-itsm » *sur le bien et le péché.*

(2) Comp. : la 1re partie p. 468, 470.

res unies à la pureté corporelle, le saint pèlerinage, le jeûne et la guerre sainte ; ainsi l'âme, en assujettissant ses inclinaisons mauvaises aux bonnes, acquiert par l'habitude continuelle la puissance constante de vivre en Dieu.

Par ces moyens extérieurs, la loi est confirmée, et c'est la condition nécessaire au développement de toute société humaine qui ordinairement comprend trois classes principales : les *gouvernants*, les *laboureurs* et les *gardiens*. Chaque individu doit occuper sa place dans la société, toute oisivité étant défendue hormis aux malades et aux imbéciles dont l'entretien est à la charge du fisc, dont les revenus sont acquis par les diverses espèces de contributions et d'impôts. Le malfaiteur est exempt de participer aux contributions de l'Etat, car elles devraient plutôt être payées par ceux auxquels son éducation a été confiée. Les occupations qui n'ont point d'utilité, comme le jeu, l'usure et semblables métiers, seront défendues. La base de l'Etat est la famille ; c'est pourquoi le législateur doit faciliter le mariage et tenir à sa consécration publique, spécialement dans le but d'assurer la transmission des héritages, une des sources les plus légitimes de l'augmentation de la fortune ; d'un autre côté, il doit autant que possible, empêcher le divorce, qui amène la ruine de la famille, si ce n'est dans certaines occasions, où il devient nécessaire et doit être prononcé conformément aux lois. La loi islamitique permet à l'homme quatre femmes, mais il n'accorde à la femme qu'un seul homme, qui doit se charger de son entretien. L'enfant doit obéir à ses parents, qui lui ont donné l'existence et qui sont chargés de son éducation.

c. Le devoir du peuple est d'obéir au prince ou à l'autorité civile qu'il a choisie ou à celui qui par droit de succession a été investi du pouvoir. En qualité d'autorité spirituelle, ce prince doit être doué d'intelligence et d'une vie irréprochable. Il est chargé de présider à toutes les grandes fêtes religieuses, de surveiller l'exécution des lois et aussi de punir et d'étouffer toute tentative séditieuse qui troublerait la paix en confisquant, au profit de l'Etat, les possessions des agents d'émeute. Les étrangers qui n'ont point encore atteint un degré de civilisation convenable au pays où ils demeurent, subiront l'esclavage ; spécialement les indi-

vidus, qui, nés sous des climats peu favorables au développement des facultés humaines, sont restés au dessous du degré de civilisation commune, comme les nègres et les turcs. Quant aux villes conquises, elles ont le droit de conserver leurs propres droits, jusqu'à ce qu'elles soient convaincues des avantages de la loi révélée de l'Islamisme. Mais aussi longtemps que la ville gardera sa propre constitution, elle devra rester tributaire de l'Etat qui se l'est incorporé. Le prince doit gouverner son état selon le besoin de son temps, surveiller les revenus et les dépenses, veiller à la défense du pays, tout en laissant les détails de ces points à des conseillers subordonnés. Quant aux lois, elles doivent être adaptées aux mœurs et aux coutumes des divers peuples, la justice de ce monde tenant le milieu entre la pureté idéale et les désirs charnels qui dominent l'homme dès la naissance. C'est de même le devoir du prince de conserver la force et la tempérance pour maintenir la bonne direction de l'Etat, et la prudence pratique pour mener à bonne fin les choses de ce monde. Celui qui à ces vertus réunit la sagesse ou la faculté spéculative, est bienheureux, et s'il possède en outre le don prophétique, il est le véritable maître de la création, le sage du monde et le vrai vicaire de Dieu sur la terre.

Nous voyons de nouveau par cette ébauche de la Politique, que l'auteur revient à son système des quatre vertus cardinales, et l'exposé de la morale confirme le jugement général, que nous avons prononcé précédemment, à savoir que le but d'Avicenne en composant ses écrits philosophiques a été de mettre la philosophie Aristotélique en harmonie avec l'Islamisme, et non de poursuivre un but hostile à cette religion. Cela lui a réussi si merveilleusement que ses écrits ont dirigé jusqu'au temps actuel ce dernier reste de science et de gouvernement rationnel, qui se trouve en Orient; nous n'avons par exemple qu'à jeter un coup d'œil sur les aphorismes philosophiques laissés par l'émir chevaleresque Abd-el-Kader (1) qui vient de mourir à Damas, pour y retrouver notre Avicenne avec son fond Aristotélique.

(1) Le liv. d'Abd-el-Kader, trad. par G. Dugat. Paris, 1858.